



TITLE:

ティリッヒとアインシュタイン: 人格神をめぐる

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. ティリッヒとアインシュタイン: 人格神をめぐる. ティリッヒ研究 2002, 5: 1-18

ISSUE DATE:

2002-09

URL:

<https://doi.org/10.14989/57609>

RIGHT:

ティリッヒとアインシュタイン — 人格神をめぐる —

芦名定道

問題

本論文の目的は、アインシュタインの人格神批判に対するティリッヒの応答を手がかりに、ティリッヒの宗教思想について考察を行うことである。しかし、人格神をめぐる問題は、ティリッヒ理解にとって重要であるばかりではなく、キリスト教思想自体にとっても、決定的な意義を有している。というのも、人格神の問題は、キリスト教思想と哲学的神論との関係の根本に位置しているからである。そこで、本論に先立って、人格神をめぐるこうした問題設定の意味を、ダルフェルス¹⁾の議論を参照しつつ、確認しておこう。

「もし、神学的伝統を概観するならば、明らかに概括的な仕方においてはあがあるが、少なくとも次の三つの異なった問題群を区別することができる。それらは、本物の神学的問題と解することが可能なものであって、哲学的神学、経験的神学、そして啓示的神学という三つの異なった神学類型を生み出してきたのである。」(Dalferth[1988], p.14)

ダルフェルスによれば、キリスト教神学は単一の源泉を持つのではなく、少なくとも、三つの相互に区別された源泉あるいは問題群から構成されている。まず、その内の第1の源泉は哲学的神学であるが、それは、形而上学的道を介して得られた、世界の起源、存在の根底、秩序の究極的原理、善と悪の源泉といった諸問題を扱うものである。それらの問題が個別的な諸科学の扱う事柄を越えて、人間の知の枠組み自体に固有なものであるという点で、この神学は形而上学的であると言える。こうした神学の伝統の典型として、古代ギリシャの自然学的あるいは哲学的な神学を挙げることができる。次に、第二の経験的神学は、宗教経験の道を介して得られた、聖なるものの本性、ヌミノーズの特性、神話の真理、儀礼の意味、神秘主義の認知性といった諸問題を扱うものであるが、それらは、現代の経験科学としての宗教学が直接的な研究テーマとするものに他ならない。これらに対して、第三の啓示的神学は、啓示という道を介して得られた諸問題を扱うが、それらは、出エジプト、預言者のメッセージ、イエスの生といった歴史的で預言的な出来事における神の自己啓示に基づく主張される。

キリスト教神学は、こうした三つの異なった問題群を統合することによって成立したが、それによって、キリスト教神学はその当初より自らの内に内的緊張を抱え込むことになる。哲学と神学、理性と信仰、自然と超自然といった古典的な諸問題は、この内的緊張の諸局面と解することができるであろう。しかし、第二の経験的神学の諸問題を直接テーマ化する宗教学（経験科学としての宗教学）の成立が、19世紀の後半以降であったことからわかるように、キリスト教神学の長い歴史において、問題として意識されていたのは、主に第一の神学と第三の神学との間の緊張関係だったのである。

本論で論じる人格神の問題は、まさにこうした内的緊張の焦点に位置してきた。それは、古代の哲学的神学が、ホメロスの神話的な神概念を神人同型論として批判し、それを哲学的な神概念で乗り越えようとするところに成立したことの内に、また、神話的な神概念の典型である人格神概念に対する哲学的批判が、キリスト教思想史において幾度となく繰り返されてきたことの内に、明瞭に表れている。本論で論じるアインシュタインの人格神批判は、こうした思想的伝統に位置するものであり、またそれに対するティリッヒの神学的応答は、神学自体の内的緊張についてのキリスト教思想の側からの対論として解釈することができるであろう。以上で、本論文の問題設定の意義についてはある程度の明確化がなされたと思われるが、⁽²⁾この関連で、ティリッヒ研究の研究状況に言及しておきたい。

これまでのティリッヒ研究においては、ティリッヒの神概念に関して、その問題点を批判するものが少なからず存在してきた。その論点の一つは、ティリッヒの神論あるいは神学全体が、非聖書的であり、神学を存在論化することによって、聖書の人格的な神を単なる宗教的象徴へと解消してしまった、というものである。こうした論点は、ニーバーやネレンベルクのいわば古典的なティリッヒ研究から、一定の研究の蓄積に基づいて精密化されたティリッヒ論と言えるロスやレップの議論に至るまで、多くのティリッヒ研究において確認することができる。その点で最近の相澤の研究はそのティリッヒ批判を含めて比較的バランスのとれた議論と言える。⁽³⁾こうした研究史の状況に関して、ここでは、次の二つの点を指摘しておきたい。

（１）人格神の問題が神学の根本に関わること

すでに指摘したように、人格神の問題は、ティリッヒの宗教思想の範囲を超えて、キリスト教思想自体にとって決定的な意義を有している。この点を確認するために、西谷啓治『宗教とは何か』より、若干の引用を行ってみたい。⁽⁴⁾

「世界の内に遍く神を見るといふことは、普通に「汎神論」として斥けられる。そして人格的關係を地盤にした「有神論」が正しいとされてゐる。併し神の遍在といふことには、世界の内て遍く神に出会ふという意味が含まれてゐる。それは通常のいはゆる汎神論ではない。世界が神であるとか、神が世界自身の内在的な生命だといふやうなことではない。併し絶対的に超越的な神が絶対的に内在的だといふことである。」（西谷[1961], 46 頁）

「神の超越性と超越的な神の遍在を、今言つたやうな仕方、実存の立場に於て受取る場合、それも神と人間との間の人格的な関係とも言ひうるが、併し通常「人格的」といはれる意味とかなり違つた意味に於てである。……単にいはゆる人格的と対立する意味の非人格的でもない。……それはいはば非「人格的」な人格的關係、或は「人格的」な非人格的關係ともいふべきものである。」(ibid., 47 頁)

この西谷の指摘のポイントは、神の遍在性と人格性（人間存在を基準にして概念化された人格性）との間には論理的な矛盾が存在するということであり、また二分法的に設定された人格性と非人格性、超越性と内在性といった枠組みによって神を理解するには、限界があるということである。これが、非人格的な人格的關係、人格的な非人格關係という逆説的な表現で意図されている点であり、西谷は、神の人格性こそが近代世界とキリスト教との間に存在する決定的な問題であると論じているのである。

（２）ティリッヒの宗教思想を理解しようとする場合、我々はティリッヒの宗教思想が二つのフロントに対して展開されていることを念頭に置く必要がある。これによって、ティリッヒのテキストの中に一見すると相互に矛盾した議論が見いだされるという問題が、かなりの程度説明可能になる。たとえば、神の人格性を人間存在の人格性の意味で理解し、それによって人格神を個の実体（＝一存在者）とする立場に対して、ティリッヒは、それが人格神の実体化であって、神が存在と意味の根拠であることを理解不可能にすると批判する。これを端的に表現したのが、「有神論の神を超えた神」という表現であり、⁽⁵⁾こうした議論は、ティリッヒの宗教思想は聖書的な神理解を否定するものであって、結局は無神論を帰結するものという批判を引き起こした。しかし、ティリッヒはその一方で、伝統的な人格神という宗教的象徴を解体するような議論に対しては、繰り返し、神關係は人格的關係であり、それを表現するために宗教的象徴は不可欠であると主張している。⁽⁶⁾ティリッヒ神学が存在論的である（＝非聖書的）という点を強調するティリッヒ研究者が取り上げるのは、これらの議論の内、前者であるが、本論文で取り上げるティリッヒのアインシュタイン論では、後者の宗教的象徴の擁護が意図されている。こうした一見矛盾した事態は、ティリッヒが自らの神論を二つのまったく正反対のフロントにおいて展開していることから生じているのであり、ティリッヒ研究は、こうした点に留意しながら、ティリッヒの神論の正確な理解を目指すのでなければならない。

以上を念頭に置きつつ、本論文の議論は次のように進められる。まず、アインシュタインの宗教論を、アインシュタインのテキストに即して概観する。その際に、アインシュタインの神理解を西洋の思想史の中に位置づけることが試みられる。次に、ティリッヒのアインシュタイン論を取り上げ、人格神という宗教的象徴をティリッヒがいかに論じているのかを手がかりに、ティリッヒ自身の宗教思想の特徴を明らかにする。最後に、人格神をめぐる議論の持つ可能性を展望することによって、本論を締めくくりにしたい。

アインシュタインの宗教論

アインシュタインは、専門的な科学研究はもちろん、広範な思想的課題について思索し発言した思想家として知られているが、宗教に関しても、いくつかの論考を残しており、我々はアインシュタインの宗教論を彼のテキストに即して論じることができる。ここでは、『晩年に想う』に収録された「科学と宗教」(1939/1940)というエッセイによって、アインシュタインの宗教論を概観してみたい。⁽⁷⁾

ヤンマーによれば、アインシュタインの宗教観については、若い頃の宗教的関心から、宗教への懐疑を経て、成熟した宗教理解へと至る展開が見られるものの、この間アインシュタインは一貫して、宗教への尊敬の念を失うことはなかった。⁽⁸⁾ 本論文で取り上げるエッセイ「科学と宗教」でも、近代世界が、「知識に基づかない信仰は迷信であり、そのようなものとして反対されねばならないといった意見」によって特徴づけられていることを認めつつも、こうした近代的な宗教理解に対して次のような批判を行っている。

「今日、このような粗雑な形式において表現された合理主義的立場を見出すことは、おそらくあったとしてもごくまれであろう。というのも、およそ思慮ある人であるならば、このような立場の表明がいかに一面的であるかすぐに分かるからである。」(Einstein[1939/40], p.21)

では、アインシュタインは科学と宗教をそれぞれどのように理解し、関係づけているのであろうか。まず科学であるが、科学は事実の解明・説明のレベルにおける概念化の作業として、⁽⁹⁾ 次のように説明される。

「科学的方法が我々に教えることができるのは、諸事実がいかに相互に関係づけられ、条件づけられているのかということにとどまる。……同様に、何であるのかについての知識が何であるべきなのかということへの扉を直接開くものでないことは、明らかである。」(ibid.)

「科学は、体系的な思惟という手段によって、この世界の知覚可能な諸現象を可能な限り入念に仕上げられた結合へもたらそうとする、幾世紀をも経た努力なのである。大胆に述べるならば科学は概念化の過程によって現実存在を後から再構成する試みである。」(ibid., p.24)

問題は、このように規定された科学にとって、宗教とは何であるか、という点である。

「単なる思惟は、究極的で根本的な目的についての感覚を我々に与えることはできない。こ

これらの根本的な目的や評価を明らかにすること、そしてそれらを個人の感情的生の内にしっかり確立することは、わたしにとって、まさに宗教が人間の社会的な生において遂行すべきもっとも重要な機能であるように思われる。もし、このような根本的な目的の權威はどこに由来するのかと尋ねられるならば、それらは、単に理性によって言明することも正当化することもできないのであるから、次のように答え得るのみである。すなわち、それらは健全な社会にあって力強い伝統として存在し、個人の行為や熱望や判断に対して作用するのである、と。つまり、それらはそこにおいては、生きたものとして存在しているのであり、その存在について正当化を求める必要はないのである。」(ibid., p.22)

宗教と科学との関係に関するアインシュタインの立場は、次のような二段階の議論に整理することができる。まず、議論の第一段階であるが、これまでの引用からも明らかなように、アインシュタインにおいては、事実と究極的な目的が区別された上で、それぞれ科学と宗教に対応づけられる。宗教は、科学が取り扱う事実のレベルにおいて、新しい知識を付け加えるものではなく、科学の営みの目的に関わっているのである。アインシュタインによれば、こうした究極的な目的の設定は、科学における事実のレベルで合理化できないとしても、現に存在していると考えねばならないのである。すなわち、

「宗教的な人間は、超個人的な対象や目的の意義と高遠さを疑うことができないという感覚を心から信じている。これらの対象や目的に合理的な基盤を与えることは必要でも可能でもない。これらは、その人自身と同様の必然性をもち、また事実性の事柄として、現に存在しているのである。この意味で、宗教は、これらの価値と目的を明確かつ完全に意識し、それらの効果を絶えず強め拡張しようとして行われてきた、人類の古来からの努力なのである。」(ibid., p.25)

以上のような仕方で科学と宗教を理解するならば、「両者の間に対立は不可能に思われる。」(ibid., p.25)とアインシュタインが主張するのも当然と言えよう。しかし、アインシュタインはここからさらに議論を展開してゆく。つまり、議論の第二段階である。

「宗教と科学の諸領域はそれら自身において相互に明確に区別されるとしても、それにもかかわらず、両者の間には、強い交互関係と依存性が存在している。目的を規定するのは宗教かもしれないが、宗教は、どの手段が自らの設定した目的に到達するのに寄与するかについて、もっとも広い意味において、科学から学ぶことができる。これに対して、科学は真理と理解への熱望を徹底的に吹き込まれている人々によってのみ創造されうるのである。しかしながら、感情のこの源泉は宗教の領域から由来する。これには、現実存在の世界に妥当する

諸規則が合理的である、すなわち諸規則は理性にとって理解可能である、との信念も属している。わたしは、この深い信念を持たないような本物の科学者など考えることができない。この状況は次のような比喻を用いて表現できるであろう。宗教のない科学はまっすぐ歩くことができず、科学のない宗教は行き当たりばったりである。」(ibid.,p.26)

このように、宗教と科学とは、相互に区別され原理的に対立しないのみならず、人間の知的営みにおいて、相互に積極的に関係づけられているのである(宗教と科学の相補性)。しかし、アインシュタインも認めているように、近代以降、宗教と科学は対立的に捉えられ、現在においても、宗教は迷信であるという認識が強く存在していることも否定できない。なぜ、近代において、伝統的な有神論と科学が対立するに至ったのかに対するアインシュタインの答えは明解である。すなわち、「宗教と科学の領域の間に今日存在する対立の主要な源泉は、この人格神の概念にある」(ibid.,p.27)、と。もちろん、近代以前においては、伝統的な有神論における人格神が、一定の存在意味と妥当性を有していたことを、アインシュタインも否定しない。

「人類の精神的進化の若い時期においては、人間は想像力によって、自ら自身のイメージにおいて神々を創造したが、それらの神々は、その意志を働かせることによって、現象世界を規定すると、あるいはともかくも影響を与えると考えられたのである。」(ibid., p.26)

「全能で正しく遍く情け深い人格的な神が実在するという考えが、人間に慰めと助けと導きを与えることができることを、だれも否定できない。」(ibid., pp.26-27)

しかし、近代の科学的な精神性に到達したからには、人類は人格神への依存から脱却しなければならない。では、人格神のどこに問題があるのだろうか。この点に関して、アインシュタインはこのエッセイで十分な説明を行っていないが、「自然の出来事に干渉するという人格神の教説」(ibid., p.28)という表現からわかるように、問題なのは、一般に「奇跡」と言われるような形態において自然の出来事に超自然的に干渉する神と、このような神に頼る人間の態度なのである。⁽¹⁰⁾これについては、アインシュタインは理神論の立場に立っていると言うことも可能であるが、アインシュタインに即して言えば、宗教(神概念)と科学(決定論)とを矛盾させてはいけないということであろう。⁽¹¹⁾

もちろん、ここでもアインシュタインは、科学によって人格神の教説が理論的に論駁できると単純には考えていない。なぜなら、宇宙論的な神の存在論証の歴史が示すように、科学が一切を説明し尽くすというその完成の域に達しない限り、科学が説明できないギャップを説明するものとして神を持ち出すことは常に可能だからである。このような自然神学的な議論に対して、アインシュタインは、「わたしは、宗教を代表する者たちの側にこのような振る舞いがあるとすれば、それは尊敬に値しないだけでなく、致命的であると確信している」(ibid.)と語って

いるが、むしろ我々は、アインシュタインが、科学による宗教の論駁などという単純な議論を行っていない点に、注目すべきであろう。

では、近代以降の科学と相補的な関係に立ちうる宗教として、アインシュタインはいかなるものを考えているのであろうか。アインシュタインは、人格神の克服という主張を行うに際して、人間の宗教性が三つ段階を経て発展するという宗教発展論（人類の精神的進化）を前提にしている。⁽¹²⁾それは、「恐れ」の宗教、「社会的あるいは道徳的宗教」、そして「宇宙的な宗教感情」という三つの段階である。まず、「恐れ」の宗教とは、自らを庇護してくれる存在を求めて、自然の中に父のイメージを投影したとしてフロイトが論じたものに相当しており、恐るべき自然現象の神格化（自然宗教）の段階である。しかし次に、人類は社会の発展に伴って（部族社会から民族共同体の理念の形成期）自然宗教の段階から「社会的あるいは道徳的な宗教」の段階へと移行する。この道徳的宗教の典型として理解されるのが聖書の宗教の人格的な神であるが、自然宗教と道徳的宗教は、神人同型論的な神概念を有する点では同じであり、両者の背後には、庇護する神（報酬と罰則を与える神＝自然の出来事に干渉する神）を求める欲求が働いている。

これらに対して、アインシュタイン自身の信じる神あるいは宗教は、第三段階の「宇宙的な宗教感情」(the cosmic religious feeling)であり、彼によって「真の宗教」と呼ばれるものである。ヤンマーも指摘しているように、アインシュタインの「宇宙的な宗教感情」とは、シュライアーマッハーが『宗教論』で「宇宙の直観ないし感情」「有限なものの中に無限なるものを直観すること」と説明した宗教概念に類似しており、⁽¹³⁾さらに言えば、神理解に関して、アインシュタインもシュライアーマッハーも同様にスピノザの影響下にあるのである。しかし、ここでは、アインシュタインのエッセイの範囲内で、「真の宗教」の内容を見るにとどめたい。

「この領域において成功裏に成し遂げられた前進を強く経験した者であるならばだれでも、現実存在の中に顕わにされた合理性に対する深い畏敬(reverence)によって動かされるのである。理解という道を通して、人々は、個人的な希望や願望という束縛からはるかに自由になり、それによって、理性の崇高さ(the grandeur of reason)——現実存在において具現化されているが、その最深の深み(its profoundest depths)においては人間に接近不可能な——に対する心の謙虚な態度(humble attitude of mind)に到達するのである。しかしながら、この態度は、わたしにはその最も高い意味で、宗教的であるように思われる。」(ibid., p.29)

アインシュタインの言う「真の宗教」とは、宇宙は根本的に合理的であるという直観に基づく信念と、それに伴う深い畏敬の感情であって、神はこうした世界の合理性を通してのみ捉えうると考えられるのである。したがって、科学がこうした合理性の解明を行うものである限り、「真の宗教は科学的知識によって高尚なものとされ、さらに深遠なものとされる」(ibid.)こと

が期待できるのであって、「科学は宗教的衝動を神人同型論的な不純物から浄化するだけでなく、生についての我々の理解を宗教的に精神化するのに貢献する」(ibid.)のである。宗教と科学とは対立するはずはないとアインシュタインが語る場合に、宗教という言葉で意味されているのは、人格神を克服した「宇宙的な宗教感情」に基づく、理性の崇高さに対する畏敬なのである。アインシュタインは次のような展望によって、このエッセイを締めくくっている。

「人類が精神的に進化すればするほど、わたしには、本物の宗教性への道は、生の恐怖や死の恐怖、そして行き当たりばったりの信仰を通してではなく、合理的知識への努力を通して見いだされるということが、ますます確信されてくるのである。」(ibid., pp.29-30)

以上我々は、「科学と宗教」を手がかりにアインシュタインの宗教論の内容を整理してきたが、次にアインシュタインの思想史における位置づけに関して、若干の考察を行ってみよう。

まず、アインシュタインが、宗教と科学との相補的な関係を論じる際に、真の宗教として示した「宇宙的な宗教感情」は、ダルフェルスの種類論との関係で次のように解することができるであろう。「我々の熱望と判断の最高原理は、ユダヤ・キリスト教的な宗教的伝統において、我々に与えられている」(ibid., p.23)とあるように、アインシュタインの「真の宗教」は聖書的な啓示宗教と密接に関わっている。その点で、アインシュタインの「真の宗教」は、聖書の宗教の延長上にあり、啓示的神学の類型と無関係ではない。実際人格神批判自体が聖書における偶像批判にその起源を有するものと考えられており、この偶像批判の伝統(マイモニデス、スピノザ)にアインシュタインは自覚的に立っている(Jammer[1999], pp.141-144)。また、「真の宗教」の経験的基盤が、直観と感情、畏敬の念であることから言えば、それは、経験的神学との結びつきも有している。しかし、こうした点に留意しつつも、アインシュタインの「真の宗教」は、基本的に哲学的神学、形而上学的道の類型において、理解されねばならないであろう。なぜなら、アインシュタインの神理解は、聖書を通して得られるというよりも、自然(自然という書物)を通して、その合理性の深みにおいて捉えられるものであって、その点で、世界の起源や存在の根底、秩序の究極的原理という問題の系譜に属しているからである。また、アインシュタインの言う畏敬をヌミノーズの感情と呼ぶことは一面確かに可能であるとしても、それは神話や儀礼という宗教共同体の営みと直接関係づけられるものではない。実際、アインシュタインは特定の教派的団体とは明確に距離を取っており、また、ヤンマーが指摘するように、アインシュタインは自らの宗教的立場を神秘主義から区別している(ibid., pp.125-127)。こうした点から見て、アインシュタインの宗教論は、聖書の宗教の伝統に依拠しつつも、むしろ後にそれと結合した古代ギリシャ以来の哲学的あるいは自然学的な神学に属するものと言えよう。ティリッヒは、神学と諸科学との接点を、両者の哲学的要素の内に見ているが、⁽¹⁴⁾アインシュタインの宗教論は、まさにこうした地点にその基盤を有しているのである。

では、アインシュタインの宗教論は、近代以降の精神状況の中で、どのような位置を占めているのであろうか。先に指摘したシュライアーマッハーとの類似性とも関連する問題であるが、アインシュタインの宗教論は、トレルチが大著『社会教説』で扱った「近代人の宗教性としてのスピリチュアリズム(Spiritualismus)」(Troeltsch[1912], S.848-964)として特徴づけることができるように思われる。⁽¹⁵⁾『社会教説』において、トレルチは「教会」「分派」「神秘主義」の三類型によって、キリスト教の社会教説の歴史的展開を古代から近代まで辿っているが、とくに近代の文脈においては、神秘主義的伝統のプロテスタンティズムの基盤における展開と言えるスピリチュアリズムに注目している。それは、「客観的宗教の内面化と活性化に対する神秘主義的衝動を、学問的洞察という原理的で一般的な基盤の上に置くための手段」(ibid., S.858)であって、そこでは、キリスト教的な救済経験と宇宙的なプロセスとが統合されており、魂の神的で生命的な根底を指示する点で、スピリチュアリズムは近代の合理主義的精神と結びつくことができるのである(ibid., S.870f.)。実際、スピリチュアリズムは、19世紀のロマン主義的あるいは宗教哲学的運動の中で展開したのであって(ibid., S.926-935)、『宗教論』の時期のシュライアーマッハーはその典型的思想家だったのである。後期のシュライアーマッハーは若い頃のスピリチュアリズムから教会へ帰ったと言われるが(ibid., S.933)。

アインシュタインの宗教論は、こうした「近代の教養層」が求めるスピリチュアリズムの系譜に位置づけることができるのではないだろうか。そこには、教会の中あるいは周辺にあって、教会的信仰から距離を置きつつも、個人的な宗教経験を保持し、「自律的理性を備えた近代の学問的教養」の中で生きる近代人の宗教性が確認できるのである。

ティリッヒのアインシュタイン論

ティリッヒは、「科学と神学 アインシュタインとの対論」(1940)において、本論文でこれまで考察してきたアインシュタインの宗教論をキリスト教思想の立場から論じている。ここでは、まずティリッヒによるアインシュタイン論の論点を整理し、次にそこからティリッヒの宗教思想について分析を行うことにしたい。

ティリッヒは、アインシュタインの人格神批判の論点を次のように整理している。

「アインシュタインは人格神の観念を四つの角度から攻撃した。すなわち、この観念は宗教にとって本質的ではない、それは原始的宗教の産物である、それは自己矛盾している、それは科学的世界観に矛盾している、と。」(Tillich[1940], p.127)

ここでティリッヒの言う「四つの角度」からの攻撃は、(1)宗教の本質概念、(2)宗教史の理解、(3)論理的矛盾、(4)現代の知的状況との関わり、という四つの観点からの批判と

解釈できるが、それぞれについてティリッヒの行う反論を簡単に見ておこう。

(1) 人格神の観念が宗教にとって本質的でないという主張は、ティリッヒによれば、それ自体が特定の宗教の本質規定（たとえば、宗教の本質は、宇宙的な宗教感情であるといった定義）に基づいており、その点で、アインシュタインの議論は循環論法に陥っている。

(2) 宗教史における原始的段階（先のアインシュタインによる宗教の発展史における第一と第二の段階）に関しては、人間の神話論的想像力が神々についての物語（具体的な神話の内容）を創造したと仮定できるとしても、それによって、神観念自体を説明することはできない。なぜなら、神観念（無制約的なもの）は、神話論を構成する経験の諸要素すべてを超越しているからである。これは、ティリッヒがフォイエルバッハやフロイトの投影理論への反論として持ち出す論法に他ならない。イメージを投影するには、投影するためのスクリーンがそれに先だって存在しなければならない⁽¹⁶⁾。

(3) アインシュタインは、善にして全能なる神という観念と悪の存在との矛盾を指摘するが（いわゆる神義論の問題）、ティリッヒによれば、このアインシュタインの批判は、「神の全能と物理的因果性に関して遍くおよぶ活動性との同一視」を前提にしている(ibid., p.128)。しかし、全能という象徴が表現するのはまさに「全能」は宗教的象徴なのである、「実在のいかなる構造も、自然や歴史におけるいかなる出来事も、意味と存在の無限にして汲み尽くし得ない根底との交わりから我々を引き離す力はないという宗教経験」(ibid.)なのである。この宗教経験という本来の文脈から分離され因果性の特殊な形式の記述へと変形されるならば、全能は自己矛盾的になるだけでなく、非宗教的になる。ここでティリッヒは、本来「全能」とは宗教経験の表現（＝宗教的象徴）であって、それは哲学的神学によって構成された抽象概念ではない、と指摘することによって、アインシュタインの批判が「全能」を論じる上で、議論のレベルを取り違えていると反論しているのである。

(4) 現代の知的状況との関わりについて、ティリッヒは二つの指摘を行っている。まず、「神学は諸対象の全体と自然と歴史におけるそれらの相互依存性との記述を、科学にまかせねばならない。……哲学や科学の営みに対して神学が干渉するならば、それは神学自身を破壊することになる」(ibid., p.129)。この点で、ティリッヒはアインシュタインに完全に同意する。次にティリッヒは、神学を批判する者に対しては、他の諸科学を取り扱う際に要求されるのと同程度の公正さによって、神学を扱うよう求めねばならない、と指摘する。これは、科学のみが人間にとって有意味な真理を示しうるとの科学主義的ドグマに素朴に依拠して宗教批判を行う一方で、自らのドグマを自己批判しようとししない通俗的な宗教批判の不公正さへの反論と言える。

アインシュタインの人格神批判が、こうした公正さを欠いた宗教批判であるかは、検討を要する問題であるが、本論文では、さしあたり、ティリッヒがアインシュタインの人格神批判への一定の同意の下で、どこにその不十分さあるいは誤りを見いだしているか、という観点から

考察を行ってみたい。このように一定の同意に基づいた相違が問題となるという点で、アインシュタインとの対論は、ティリッヒの宗教思想の特徴を明らかにするための、有効な問題設定と言えるのである。

まず、ティリッヒがアインシュタインの人格神批判に同意する際の論点を再確認することから考察を始めよう。

「自然の出来事に干渉する、あるいは＜自然の出来事の独立した原因＞であるという意味での＜人格神＞の概念は、神を他のものと並ぶ一つの自然の対象、諸対象の中の一対象、存在するものの中の一存在としてしまう。それは、最高存在であるかもしれないが、一つの存在なのである。実にこれは、物理的システムの破壊であるだけでなく、それにもましてすべての有意味な神観念の破壊なのである。」(ibid.,p.130)

この引用に示されたティリッヒの議論は、先にアインシュタインの人格神批判の論点として確認されたものと一致しており、この点に関する限り、ティリッヒはアインシュタインに全面的に同意することができる。これは、両者が宗教的象徴の素朴實在論的解釈への批判において一致していることを意味する。あるいはカント以降の批判的實在論を共有していると言うことが可能かもしれない⁽¹⁷⁾。もちろん、アインシュタインが象徴論や隠喩論(科学的であろうと宗教的であろうと)を理論的に展開しているわけではなく、また「人格神」は宗教的象徴であると言明しているわけでもない。しかし、「現実存在において具現化されているが、その最深の深みにおいては人間に接近不可能な理性の崇高さ」という観点から、「人格神」観念(象徴)を神人同型論的な仕方で解釈することを批判しているという点で、つまり素朴實在論批判という点で、アインシュタインはティリッヒと同じ議論を行っていると言うことは可能である。まさにここで、ティリッヒとアインシュタインは、古代ギリシャ以来の哲学的神学の伝統を共有しているのである。さらに両者においては、人格神批判は、宗教と科学との原理的区別という点に結びつけられている。素朴實在論的に理解された人格神は、人間が自然の出来事に意志的に干渉するのと同様の仕方で、超自然的な仕方で自然の出来事に干渉し、こうして宗教と科学は対立に陥ることになる。したがって、現代の精神状況においては、もはや素朴實在論的に解された人格神は受け入れ不可能であると結論づけられるのである。

さて問題は、素朴實在論批判あるいは科学と宗教との区別という点で両者は一致するものの、それを理論的に展開する際に、大きな違いが見られるということである。すでに見たように、アインシュタインでは、人間精神(宗教性を含んで)が三段階にわたって進化し、近代人はその第三段階に達しているとの宗教発展論が前提とされた。これは、宗教性自体における発展であり、単純な科学による宗教の克服の議論ではないものの、そこには、過去において有意味であった宗教的象徴(この場合は人格神)が、近代的な精神性の段階では無意味になってしまう

たとの見解が存在している。これに対して、ティリッヒは「破られた神話」(der gebrochene Mythos)という考えを提出する。まず、宗教的象徴の一形態である神話に関して、次のように述べられる。

「神話とは、宗教的行為において意図された無制約的なもの、あるいは存在の彼方にあるもののために、現実の諸要素から構築された象徴である。象徴は实在性(Realität)を有している。なぜなら、神話は無制約的に実在的なものに向けられているからである。」(Tillich [1930a], S.230)

神話は自らに対して真理性あるいは实在性を要求するものであり、宗教あるいは科学が十分な成熟に至っていない段階では、それが字義通りに意味する实在を指示していると解されてきた。ティリッヒは、この素朴实在論的な神話理解の段階の神話を、神話の实在論的な自明性が破られていないという意味で、「破られていない神話」(der unbrochene Mythos)と名付け、それに対して、神話の素朴实在論が宗教自体の偶像批判や科学的な合理的批判によって破られてしまった段階のものを、「破られた神話」と規定している。アインシュタインの人格神批判は、破られていない神話が破れるところに生じているものであって、問題は、「神話は克服されるが、しかし神話的な実質は存続している」(ibid., S.231)、「神観と世界観は分離する。しかし、それらは神話的な実質において、しばしばなおも内密の結合を保持しているのである。なぜなら、科学的認識においても、破られた神話という背景が持続しているからである」(ibid., S.232)、という点にある。ティリッヒの宗教思想においては、たとえ科学的な合理的批判によって破られた神話であっても、無制約的なもの(意味と存在の根拠、人間に接近不可能な理性の崇高さ)を具体的な形態へともたす神話機能を保持し続けることは可能であり、破られた神話が必然的に神話の廃棄を帰結するわけではないと考えられている。これは、素朴实在論的な解釈の破棄以降においてなおも神話がその機能を保持しようという問題であり、そこで問われているのは、神話批判以降における神話的真理の問題に他ならない。もちろん、神話機能自体が喪失されるとき、神話を含めた宗教的象徴は消滅の運命を辿ることになり、歴史において、こうした死んだ神話の実例は無数に存在する。したがって、ティリッヒとアインシュタインの見解は、次のように対比することができるであろう。まず人格神という観念が破られた神話に属するという点で、両者は一致する。しかし、破られた神話としてなおも存在意味を失っていないとするのか、あるいは神話機能自体が喪失されもはや存在意味を失ってしまったとするのか、という点で、ティリッヒは前者を選択し、アインシュタインは後者を選択するのである。アインシュタインに関しては、すでに論じたように、後者を選択した上で、近代の精神状況にふさわしい「真の宗教」として、「宇宙的な宗教感情」が語られるのである。この「真の宗教」の神は伝統的な人格神ではなく、スピノザ的な神である。つまり、アインシュタインは無宗教でないば

かりでなく、無神論でもない⁽¹⁸⁾。これに対して前者の破られた神話としての人格神象徴の保持を選択するティリッヒについては、なぜ、そのような選択がなされたのか、が問われねばならない。そこで以下、まず、ティリッヒの宗教思想において、「破られた神話」の精神状況（神話後の時代）下での宗教的象徴の存在意味がどのように論じられているのか、次に、その上で人格神象徴の存在意味がどのように説明されているのかを検討することにしよう。

まず、なぜ宗教的象徴なのか。「科学と神学 アインシュタインとの対論」において、ティリッヒはアインシュタインの「現実存在において具現された理性の崇高さ」の直観との結びつきにおいて、「ヌミノーズの経験」が起こること、しかもこうした経験は、「人物、歴史のあるいは自然の出来事、対象、言葉、絵画、旋律、夢などが人間の魂の上に生じる印象と結びついて、大多数の人間に対して生じ得るし、また現に生じている」と指摘する(ibid., p.131)。ここで注目すべきは、ティリッヒが宗教的象徴の意義を論じる文脈がダルフェルスの言う経験的神学であるということ、つまり、ティリッヒにおいても神の問いは哲学的神学の問題連関に限定されるのではなく、むしろ、多くの人々において共有されてきた宗教経験が視野に入れられているということである。ティリッヒは、ある著書の中で「パスカルに抗して言う。アブラハム、イサク、ヤコブの神と哲学者の神とは同じ神である、と」(Tillich[1955a], p.388)と語っているが、この主張は聖書の宗教と究極的实在の探求との一致点を浮かび上がらせるだけでなく、キリスト教思想における神の問いが、形而上学的問いを視野に入れつつも、宗教経験の具体性という場を見失うべきでないことを意味しているのである。実際、ティリッヒは、組織神学の方法と構造を論じる中で、「経験は組織神学の内容の源泉(source)ではなく、組織神学の内容が実存的に受け取られる媒介(medium)である」(Tillich[1951], p.42)と述べているが、宗教や神が人間の真剣な問いとなるのは、それが宗教経験の場において具体的に媒介されるときなのである。したがって、「このような経験において、宗教は生き、そして我々の経験のこの神祕の深みの現前とそれとの交わりを保持しようとするのである。しかし、この深みは対象化するいかなる概念に対しても接近不可能であるのだから、それは象徴において表現されねばならないのである」(Tillich[1940], p.131)。神が哲学的神学において概念化される理論的对象であるにとどまらず、生きた信仰の事柄であるためには、宗教的象徴という具体化の場（媒介）を必要とするのである。ティリッヒが生涯にわたってこの問題を繰り返し論究したということは、⁽¹⁹⁾ティリッヒが聖書の宗教の存在論的抽象化を行ったという議論がいかに一面的であることを示している。

では、どうして人格神でなければならないのであろうか。宗教的象徴の多様性の中で、人格神象徴はいかなる位置を占めているのであろうか。

もちろん、すでに確認したように、ティリッヒが人格神を論じる場合、この人格神象徴は素朴实在論的に解釈されてはならないということが議論の前提である（アインシュタインとの一致点）。「キリスト教史の実質的に全時代を通して、古典的神学の共通見解であったのは、<人

格的>という述語が神について語られるのは象徴的にあるいは類比によってであって、あるいは肯定されると同時に否定される場合であるという点である。宗教の日常的生においては、人格神観念のこの象徴的性格が常に自覚されているとは限らない。これが危険なものとなるのは、この象徴的性格を自覚することの失敗から、理論的あるいは実践的にゆがんだ帰結が引き出される場合にすぎない。その場合、外部からの攻撃と内部からの批判が生じ、また生じねばならないのである。＜無神論＞の要素なしには、＜有神論＞は保持され得ないのである。」(ibid.,)

こうした人格神批判を承認した上で、なぜ、なおも人格神なのであろうか。ここでティリッヒが持ち出す論点は、宗教的象徴論において繰り返されてきたものであるが、それは、シェリングから引用された「人格だけが人格を癒すことができる」(ibid.,p.132)という言葉に集約することができる。つまり、人格的存在者である人間の癒しあるいは救済が、いかなる仕方ですべて具体化するのか、という観点から、ティリッヒは＜人格神＞の擁護を試みるのである。

「存在の深みは人格的なもの以下の領域から、すなわち事物や人格よりも下位の生物の領域から取られた対象によって象徴することはできない。超人格的なものは、＜それ＞ではない、さらに厳密に言えば、それは＜彼＞であるのと同様に＜それ＞なのであって、これらの両方を超えているのである。……中性的な人格以下のものは、我々の人格の中心を捉えることができない。それは、美的感情や知的必要を満足させるものではあっても、我々の意志を転換することはできないし、また我々の孤独、不安、絶望を克服することはできない。」(ibid.,pp.131-132)

確かに、芸術作品や自然との交わりも、人間の宗教的生に対して大きな影響を与えることができる。しかし、宗教的回心と言えるほどの事態を引き起こすには人格的な出会いが必要であり、宗教的回心をもたらすほどの対象は、それ自体が人格性を帯びると言わねばならない。人間が人格的存在者であり、癒しと救いを必要としているということが、人格神を擁護する最大の理由なのである。こうした人格神をめぐる思索は、ティリッヒにおいて、信仰と人格の全体性との関わりの問題（信仰論）として、宗教的な救済とサイコセラピーとの積極的な関係づけへと展開されることによって、ティリッヒの宗教思想を特徴づけているのである。

展望

これまで、本研究ではアインシュタインとの対論を手がかりに、ティリッヒの宗教思想を論じてきた。アインシュタインとの一致点と相違点の分析を通して、ティリッヒが、アインシュタインの神理解に同意しつつも、存在と意味の根拠としての神が宗教経験にもたらされるためには、宗教的象徴、とりわけ人格神象徴による具体的な形態化が必要であると主張しているこ

とが明らかになった。最後に、人格神の問題を論じることの意味を展望することによって、結びとしたい。

現代のキリスト教思想において、人格という問題は一つの焦点を形成しており、神のペルソナと人間の人格とは、神の像の解釈を軸にして、新しい理解（神論と人間論との新しい相関）を模索しつつあるように思われる。たとえば、モルトマンは、現代のエコロジーやジェンダー論をめぐる問題状況の中で、東方神学（ニッサのグレゴリオス）の神の像理解を参照しつつ、「社会的な神の似像性」「社会的な三位一体論」を提唱している。⁽²⁰⁾これは、神の像を人間の魂や知的本性に還元し、魂による身体の支配を正当化する（支配の人間学）のではなく、むしろ、身体、魂、霊からなる人間の全体性を神の像とすることによって、神自体の中に、女と男や親と子といった基本的な人間関係（社会的交わり）の原像を見る試みに他ならない。人間が神にかたどって、神のかたちに創造されたのであるならば、三位一体的な神、つまりそれ自体の内部にペルソナの関係を含む神と人間の本性とは、相関関係にあるはずであって、人格性とは関係性のカテゴリーで理解されねばならないことになる。⁽²¹⁾

では、人格性を関係論的に理解することに、いかなる意味があるのだろうか。すでにモルトマンに関して述べたように、関係論的な人格理解はエコロジーやジェンダー論といった問題連関において、キリスト教思想を再構築する上で決定的なポイントとなる。とくに注目したいのは他者との交わりにおける人間存在とその責任性の問題である。環境破壊という事態の中で、人間がいかなる責任 他生命体に対して、大地に対して、異なるジェンダーに対して、先進国に住む者ならば第三世界に対して、そして神に対して を有し、またそれをいかに果たして行くのかということは、緊急の問いと言わねばならない。人格性を関係カテゴリーで論じることが、個人としての人間が他者への関わりとそれ相応の責任性の中にあることを明確化する上で重要であると共に、人格性を人間存在の範囲から拡張し、関係性の中において出会う他なるものすべてを尊重すべき存在として捉えることを可能にする。現代における人格神の問い直しは、人格性を「責任を負う自己」として具体化することに寄与するものとなるであろう。⁽²²⁾

文献表

以下の文献（ティリッヒのものを除く）は、略記号によって引用される。

Dalferth[1988] : Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Basil Blackwell

Jammer[1999] : Max Jammer, *Einstein and Religion. Physics and Theology*, Princeton University Press

Einstein[1939/40] : Albert Einstein, Science and Religion (I-1939; II-1940), in: Albert Einstein, *Out of my later years*, The Citadel press 1956 pp.21-30

Troeltsch[1912]: Ernst Troeltsch, *Die Sziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*,

Scientia Verlag 1977

西谷[1961]: 西谷啓治『宗教とは何か』創文社 昭和 36 年

註

- (1) 古代キリスト教思想における神学の形成に関しては、ダルフェルス[1988]の他に、次の文献を参照。

Jurgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*,
Chr.Kaiser 1999, S.68

- (2) この問題設定は、「宗教と科学」の関係論にも密接に関わっている。こうした点からティリッヒを論じているものとして、芦名定道 「P・ティリッヒと科学論の問題」『キリスト教文化研究所紀要』東北学院大学キリスト教文化研究所 第20号 2002年、掲載予定 を参照。

- (3) ここで挙げたのは以下の文献であるが、関連頁を付して書名を示すことにしたい。

Reinhold Niebuhr, *Biblical Thought and Ontological Speculation in Paul Tillich's Theology*,
in: Charles W. Kegley (ed), *The Theology of Paul Tillich*, The Pilgrim Press 1952(1982),
pp.253,262-263

Klaus-Dieter Norenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*,
Gutersloher Verlagshaus 1966, S.213-219

Robert R.N. Ross, *The Non-Existence of God. Linguistic Paradox in Tillich's Thought*, The Edwin
Mellen Press 1978, pp.46-69

Martin Repp, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs*, Peter
Lang 1986, S.137-180

相澤一 「ティリッヒ神学における人格神の概念」、組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』
聖学院大学出版会 260-291 頁

なお、ロスのティリッヒ批判は、聖書的な神の存在論化を問題にしているというよりも、ティリッヒの議論の論理的不整合に向けられているが、本研究で論じるティリッヒの人格神批判と内容的に密接に関連しているので、ここで紹介することにした。

- (4) 西谷のキリスト教批判に関しては、次の拙論（未刊行）を参照。「現代思想とキリスト論 2：宗教多元性とキリスト論」（<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/~sashina/sub4j.pdf> の pp.3-9）。なお、本論文での西谷からの引用は、旧字体を一部修正して行った。
- (5) 「有神論の神を超えた神」(the God above the God of theism)は、『存在への勇気』(1952)でティリッヒが用いた用語であるが、これは、近代以降の徹底的な懐疑、深刻な無意味性の経験において、なおも生を肯定する勇気の根拠を指し示すという弁証論的意図に基づいている点に注意しなければならない

い(Tillich[1957a],p.12)。人格神の象徴も、こうした問題連関において問われているのである。

- (6) たとえば、Tillich[1951], pp.223,244-245 はその典型的な箇所である。ティリッヒは「非人格的」と区別して「超人格的」(supra-personal)という用語を用いることにより、人格神批判が神の非人格化を意図していないことを示そうとしている。これは、本論で引用した西谷の議論と比較可能かもしれない。
- (7) カント以降の思想的文脈で、アインシュタインとティリッヒを扱った研究としては、次を参照。

Roy D. Morison, II, *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich*, Scholars Press 1994

- (8) 本研究のアインシュタイン解釈は、ヤンマーの研究(Jammer[1999])に多くを負っている。宗教との関わりに関連した伝記的事項については、この書の第一章 (pp.15-63) で詳細に検討されている。
- (9) アインシュタインは、科学的思考と日常的思考との関係を思考の精密化として関係づけている。「科学の全体は日常的思考を洗練したものに他ならない」(Albert Einstein, *Physics and Reality*, in: *Out of my later years*, The Citadel Press 1956, p.59)。科学は、感覚経験と直接結びついた「一次的概念」とそれらを結合する定理(第一層)から出発し、論理的統一性に向けて高次の諸体系を次々に構築する知的営みとして理解されている(ibid., pp.60-61)。これは、アインシュタインの科学的事実論の特徴を知る上で重要であろう。
- (10) こうした観点からの有神論批判に関しては、アインシュタインの宗教論をロックやヒュームによる哲学的な奇跡批判の文脈で理解することが必要になる。アインシュタインとヒュームとの関わりについては、Jammer[1999], pp.40-41 を参照。
- (11) アインシュタインに決定的な思想的影響を与えた哲学者としては、第一にスピノザが挙げられねばならないが、「神はさいころを振らない」という有名な警句によって表明されたいわゆるアインシュタインの決定論(コペンハーゲン学派の量子力学解釈への批判)も、スピノザの決定論と無関係ではない。神理解におけるスピノザとアインシュタインとの関わりについては、Jammer[1999], pp.43-54 を参照。
- (12) この人間精神の宗教的發展史については、Jammer[1999], pp.75-80 の論述に依拠している。
- (13) この点については、Jammer[1999], pp.129-130 でも指摘されているが、さらにスピノザの影響を含めた19世紀以降の思想史的文脈において、「宇宙的な宗教感情」の意義を解釈する必要があるであろう。
- (14) 注2の拙論を参照。
- (15) トレルチの『社会教説』と「教会 - 分派 - 神秘主義」の類型論については、次の文献を参照。
森田雄三郎『キリスト教の近代性』創文社 1972年 217-277頁
- (16) この議論については、次の拙論を参照。芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994年 145-148頁。なお、このスクリーンの議論を正当化するには、少なくとも、存在と意味の根拠(ティリッヒ)、理性の崇高さ(アインシュタイン)が、人間の精神的営み(意味世界の構築)自体に構成的に関わっていることを論証することが必要であり、この点については、前掲拙書の86-99頁を参照。
- (17) こうした實在論をめぐる問題については、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994年 155-179頁を、また、ティリッヒが人格神象徴を問題にする論点については、芦名定道『ティリッヒ

と弁証神学の挑戦』創文社 1995年 276-277頁を参照。

- (18)アインシュタインとスピノザの間には神理解において相違も見られる。「アインシュタインが、自然を認識する者が神を認識するという点で、スピノザに同意するのは、自然が神であるからではなく、自然研究における科学の探究が神へと導くからである。」(Jammer[1999], pp.148-149)
- (19)ティリッヒの象徴論については、芦名定道「パウル・ティリッヒと象徴の問題」(『基督教学研究』第7号 京都大学基督教学会)1984年 78-92頁を参照。また、「神 - 象徴 - パラドックス」という問題連関の論理構造を論じた研究として、注3に挙げたロスの研究書も参照。
- (20)Jurgen Moltmann, *Gott in der Schopfung. Okologische Schopfungslehre*, Chr.Kaiser 1985, S.222-247
- (21)人格性の関係論的理解はティリッヒに即しても展開可能である。ティリッヒは『組織神学・第一巻』において、人間存在の存在論的分析を行い、「自己 - 世界」の基本構造から「個別性と参与」の両極性を分節している。人間の人格性は、単なる個別性ではなく、他者との交わりにおける個性性なのである(Tillich[1951], p.176)。また、これに対応して、「神は個別化の原理であるばかりでなく、参与の原理でもある」(ibid., p.245)のである。
- (22)H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy*, Harper & Row 1963。このニーバーの自己と責任をめぐる議論は、その後のとくにアメリカにおける神学的倫理学の責任論に決定的な影響を与えている。

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授)